ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

65e Année Mai-Juin 1964 N° 383

LE SERVITEUR ET L'UNION

L'imâm Abû-l-Hassan Esh-Shadhili a dit : « Rien n'éloigne autant de Dieu que le désir d'union avec Lui. » Cette sentence peut surprendre au premier abord de la part de celui qui fut ,dans l'Islam, l'un des tout grands promoteurs de l'ésotérisme ; mais tout devient clair quand on a compris qu'il s'agit de l'*ego* et non du pur Intellect. En effet, le « serviteur » (*abd*) comme tel ne peut jamais cesser d'être le serviteur, il ne peut par conséquent jamais devenir le « Seigneur » (*Rabb*); la polarité « serviteur-Seigneur » est irréductible par sa nature même, la nature du serviteur ou de la créature étant en un certain sens la raison suffisante de l'intervention divine sous l'aspect de Seigneur. L'homme ne peut « devenir Dieu » (1) ; le serviteur ne peut se changer en Seigneur ; mais il y a quelque chose dans le serviteur qui peut — non sans la grâce du Seigneur — dépasser l'axe « serviteur-Seigneur » ou « sujet-objet » et réaliser l'absolu « Soi ». Ce Soi, c'est Dieu en tant qu'indépendant de l'axe « serviteur-Seigneur » et de toute autre polarité : alors que le Seigneur est

(1) Si l'on rencontre pourtant çà et là des formulations de ce genre, c'est qu'elles sont elliptiques et ne veulent pas être prises au pied de la lettre. Quand saint Irénée parle de « devenir Dieu », il entend l'Essence, c'est-à-dire qu'il sort intellectuellement de la polarité ; sans doute, il entend aussi, et peut-être même *a priori*, une union indirecte ou virtuelle, mais qui est déjà une sorte de participation à l'Union suprême, du moins selon la perspective qui nous intéresse ici.

d'une certaine manière l'objet de l'intelligence et de la volonté du serviteur, et inversement, le Soi n'a pas d'opposé complémentaire ; Il est pur Sujet, c'est-à-dire qu'Il est son propre Objet à la fois unique et infini, et innombrable sur le plan d'une certaine relativité diversifiante. *Mâyâ,* laquelle brise et diversifie et ce Sujet et cet Objet, ne s'oppose pas au Soi, elle n'en est que l'émanation ou le prolongement en mode illusoire ; et ce mode provient de la nature même du Soi, laquelle implique la possibilité — par infinitude — d'une « réalité irréelle » ou, inversement, d'un « néant existant ». Le Soi rayonne jusque dans le néant et lui prête, si l'on peut s'exprimer provisoirement d'une façon pour le moins paradoxale, sa propre Réalité faite d'Etre, de Conscience et de Vie ou de Béatitude (1).

Donc, la voie de l'Union ne signifie nullement que le serviteur comme tel s'unisse au Seigneur comme tel, ou que l'homme finisse par s'identifier à Dieu ; elle signifie que ce quelque chose qui dans l'homme — et au-delà de son extériorité individuelle — est déjà potentiellement ou même virtuellement divin, à savoir le pur Intellect, se retire du complémentarisem « sujet-objet » et se repose dans son propre être transpersonnel, lequel, sans jamais entrer dans ledit complémentarisme, n'est autre que le Soi. A l'objection que le Soi est l'objet de l'intelligence humaine, qu'Il entre par conséquent parfaitement dans la polarité « sujet-objet », il faut répondre qu'Il l'est en tant que notion, et que l'existence de cette notion prouve précisément qu'il y a quelque chose dans l'esprit humain qui déjà « n'est autre » que le Soi ; c'est en vertu de cette mystérieuse connexion intérieure avec le Soi que nous pouvons concevoir celui-ci objectivement. S'il n'y avait pas en nous ce

(1) C'est le ternaire védantin *Sat, Chit, Ananda.* Par « Etre » nous entendonc ici, non le seul Principe ontologique — qui est *Ishwara* et non *Sat* — mais la Réalité préontologique qui s'oppose complémentairement au pôle « Connaître » (*Chit*). Les Soufis diront pour *Chit : Ilm* (« Science ») ou *Shuhûd* (« Perception »), ce deuxième terme étant l'équivalent du *Sâkshin* (« Témoin ») védantin ; pour *Sat,* ils diraient : *Wujûd* (« Réalité »), et pour *Ananda : Hayât* (« Vie ») ou *Irâdah* (« Volonté », « Désir »).

quelque chose d'*increatum et incréabile* (1), il ne nous serait jamais possible de sortir, au centre de notre être, de la polarité « serviteur-Seigneur ».

La théologie monothéiste, de même que la doctrine des *bhaktas*, est en fait strictement solidaire de cette polarité, elle ne saurait donc la dépasser, et c'est pour cela que l'Intellect se réduira pour elle toujours à un aspect du serviteur ; son langage général et pour ainsi dire « collectif » ne saurait être celui de l'ésotérisme sapientel, en Orient pas plus qu'en Occident. Le Soi n'est concevable, en climat chrétien, que dans le cadre d'une « théo-sophie », c'est-à-dire que c'est l'élément de *sophia* qui indique la sortie du domaine des polarités et le dépassement de celles-ci ; quant aux Musulmans, ils ne diront pas que l'Intellect (*aql*) est « incréé » en son essence, mais ils diront que l'Intellect divin (*Ilm*, la « Science ») s'empare — ou se met à la place — de l'Intellect humain, ce qui métaphysiquement revient au même ; et ils s'exprimeront ainsi en conformité du *hadîth* divin selon lequel « Je (*Allâh*) serai l'oreille par laquelle il entendra, le regard par lequel il verra... » (2).

*
**

Il résulte de ce qui précède qu'il serait tout à fait faux de parler du Seigneur « et » du Soi, car Dieu est Un. Si nous parlons du Soi, il n'y a ni serviteur ni Seigneur, il n'y a que le Soi seul, dont le Seigneur et le serviteur — ou ce que nous appelons ainsi à un certain point de vue — sont des modes possibles ;

(1) *Et hoc est Intellectus* (Ekardus). « Dieu forma l'homme avec la glaise du sol, et Il insuffla dans ses narines un souffle de Vie... » (*Genèse*, II, 7.)

(2) « Dans l'Eternité — déclare le Soufi Abûl-Hasan El-Khirqânî — l'homme verra Dieu avec des yeux divins », et encore : « Je n'ai ni corps, ni langue, ni cœur, seulement Dieu, et Dieu est en moi. » — Et citons ce mot de Bayézid (Abû Yâzîd El-Bisthâmi) : « Moi et Toi, cela signifie une dualité, et la dualité est une illusion, car l'Unité seule est la Vérité (*El-Haqq* = Dieu). Quand l'égo est parti, alors Dieu est en moi son propre miroir. »

et si nous parlons du Seigneur, il n'y a pas de Soi en particulier et différent du Seigneur ; le Soi est l'essence du Seigneur des mondes. Le serviteur comme tel est concerné par les Attributs seigneuriaux (*Çifât* en arabe), mais non par l'Essence (*Dhât*).

Il résulte de cela que l'homme peut parler au Seigneur, mais non le réaliser, et qu'il peut réaliser l'Essence ou le Soi, mais non lui parler ; à l'égard du Soi, il n'y a ni vis-à-vis ni interlocuteur, car le Soi ou l'Essence, répétons-le, est entièrement en dehors de l'axe « Créateur-créature » ou « Principe-manifestation », bien que, sous ce rapport, Il apparaisse comme caché dans le Créateur ; mais Il ne nous concerne alors pas en tant que créatures ou serviteurs et nous ne pouvons l'atteindre sur le plan de cette polarité, hormis la possibilité de le concevoir, possibilité accordée par le Seigneur en raison de la nature universelle de notre intelligence, et en vertu aussi de l'universalité du Soi. En d'autres termes : si nous pouvons atteindre le Soi en dehors de ladite polarité, c'est uniquement par la Volonté du Seigneur et avec son aide ; on ne peut réaliser le Soi contre le Seigneur ou contre le rapport « Seigneur-serviteur ». Ou encore : bien que ce soit l'Essence surontologique, et non le Seigneur, qui est l'objet de la réalisation unitive, celle-ci ne peut se faire sans la bénédiction du Seigneur ; et bien que ce soit l'Intellect suprapersonnel, et non le serviteur, qui est le véritable sujet de l'union, celle-ci ne peut se faire sans la participation du serviteur (1).

L'égo, qui est l'« accident », s'éteint — ou devient absolument « lui-même » — dans le Soi, qui est la « substance ». La voie, c'est retirer l'intelligence dans sa pure Substance, laquelle est pur Etre, pure Conscience et pure Béatitude.



Le sujet de la réalisation du Soi est à rigoureu-

(1) Bayézid : « On ne peut atteindre la connaissance de Dieu par la recherche, mais seuls ceux qui la recherchent la trouveront. »

sement parler le Soi Lui-même, c'est-à-dire : L'Essence du serviteur « rejoint » par un détour cosmique l'Essence du Seigneur en fonction d'une sorte de « respiration divine » ; c'est en ce sens qu'il a été dit que « le Soufi n'est pas créé », ou que le processus d'union (*tawhîd*) est « un message de Lui par Lui » (1). La réalisation de l'Essence ou du Soi se fait moins à partir du serviteur qu'au travers de celui-ci ; elle se fait de Dieu à Dieu à travers l'homme, et cela est possible parce que, dans la perspective relevant du Soi — lequel n'a pas d'opposé et dont *Mâyâ* est une émanation ou une « descente » — l'homme lui-même est une manifestation du Soi et non une sorte de contraire situé sur un axe séparatif. « Il y a des chemins allant de Dieu aux hommes, — dit Abû Bakr Eç-Çaydlânî, — mais il n'y a aucun chemin de l'homme jusqu'à Dieu » : ce qui signifie, non seulement que le serviteur ne peut atteindre le Seigneur, mais aussi, que le chemin de l'Union n'est pas le fait du serviteur comme tel (2) ; par contre, quand Abû Bakr Esh-Shiblî affirme qu'« il y a dans la réalisation de Dieu (de l'Essence) un commencement de saveur mais non une fin », il fait allusion, d'une part à l'irruption de la Grâce telle qu'elle est ressentie par le serviteur, et d'autre part à l'Essence qui, elle, est infinie et par conséquent sans commune mesure avec l'espérience initiale et fragmentaire de l'homme (3).

(1) Dhûn-Nûn El-Miçrî : « La vraie connaissance est la connaissance de la Vérité par la Vérité, comme on connaît le soleil par le soleil lui-même. » — « Le vrai connaissant (*ârif*) n'existe pas en lui-même, mais par Dieu et pour Dieu. » — « La fin de la connaissance est que l'homme arrive au point où il a été à l'Origine. » — Bayézid : « Qui connaît Dieu par Dieu, devient immortel. »

(2) El-Junayd : « Le Soufi est quelqu'un qui devient sans attributs (personnels) et rencontre Dieu. »

(3) Bayézid : « Le connaissant reçoit de Dieu, comme récompense, Dieu Lui-même. » — « Quiconque entre en Dieu, atteint la vérité de toutes choses et devient lui-même la Vérité (*El-Haqq* = Dieu) ; ce n'est pas étonnant qu'il voie alors en lui-même, et comme si c'était lui, tout ce qui existe en dehors de Dieu. » — De même Shankarâchârya : « Le *Yogî*, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et il perçoit ainsi, par l'œil de la Connaissance, que toute chose est *Atmâ*. »



Au point de vue du Soi, avons-nous dit, il n'y a pas de confrontation entre un Principe et une manifestation, il n'y a que le seul Soi, le Sujet pur et absolu qui est son propre Objet ; mais, demandera-t-on, que devient alors le monde, que nous ne pouvons pourtant pas nous empêcher de percevoir ? Nous y avons répondu plus haut d'une certaine façon, mais il ne sera peut-être pas inutile d'insister sur ce point crucial : le monde est *Atmâ* — le Soi — en tant que *Mâyâ ;* il est avant tout *Mâyâ* en tant que distinct d'*Atmâ,* certes, sans quoi la distinction verbale n'existerait pas, mais étant *Mâyâ,* il est implicitement — et nécessairement — *Atmâ,* un peu comme la glace est de l'eau, ou « n'est autre » que de l'eau. Dans le Soi au sens direct ou absolu, il n'y a pas trace de *Mâyâ,* — hormis la dimension d'infinitude à laquelle nous avons fait allusion et dont *Mâyâ* procède indirectement, — mais au degré de *Mâyâ,* celle-ci « n'est autre » que le Soi (1) ;elle n'est pas le serviteur, les polarités étant dépassées. *Mâyâ* est la réverbération du Soi en direction du néant (2), ou l'ensemble des réverbérations du Soi ; les innombrables sujets relatifs « sont » le Soi sous l'aspect « Conscience » (*Chit*), et les innombrables objets relatifs sont encore le Soi, mais sous l'aspect « Etre » (*Sat*) cette fois-ci ; leurs rapports réciproques — leur « vie commune » si l'on veut — constituent la « Béatitude » (*Ananda*), mais en mode manifesté bien entendu ; c'est tout ce qui, dans le monde, est expansion, jeu ou mouvement.

Selon la perspective « serviteur-Seigneur », avons-nous dit, l'Essence est implicitement « contenue » dans le Principe ontologique, — d'où l'infinie majesté de celui-ci, (3) — mais elle est le mystère des mys-

(1) C'est en ce sens que, dans le *Mahâyâna,* il est dit que le *samsâna* « est » le *Nirvâna.*

(2) Le néant ne saurait exister, mais la « direction vers » le néant existe, et cette constatation est même fondamentale en métaphysique.

(3) Le « Dieu personnel » n'est autre, en effet, que la personnification de l'Essence.

tères et ne nous concerne en aucune façon ; on pourrait, afin de mieux caractériser les divers angles de vision que comporte la science du surnaturel, représenter cette perspective de la discontinuité ou de la séparativité par un système de cercles concentriques, — ou de polygones si l'on préfère (1), — lesquels sont autant d'images isolees du centre. Nous avons vu que selon la perspective du Soi, tout « est » l'Essence, et que, si nous établissons néanmoins une distinction sur ce plan — notre existence nous y oblige, — c'est entre l'Essence comme telle et l'Essence en tant que « moi » ou « monde » (2) ; c'est là la perspective de la continuité, de l'homogénéité universelle ou de l'immanence, représentée par des figures telles que la croix, l'étoile, la spirale ; dans ces figures, la périphérie se trouve rattachée au centre, ou plutôt, toute la figure n'est autre qu'une extension ou un développement de ce dernier ; toute la figure est le centre, si l'on peut dire, tandis que dans les figures à éléments discontinus le centre n'est quasiment nulle part, puisqu'il est inétendu.

Maintenant, quelle est la conséquence pratique de ces données en ce qui concerne notre finalité spirituelle ? La suivante : si nous considérons l'Univers total sous le rapport de la séparativité, selon l'axe « Créateur-créature », il n'y a pas d'union possible, si ce n'est une union de « grâce » qui sauvegarde ou maintient la dualité ; mais si nous considérons l'Univers sous le rapport de l'unité d'Essence ou de Réalité, donc de l'homogénéité et de l'indivisibilité du Soi, l'union est possible, puisqu'elle « existe » *a priori* et que la séparation n'est qu'une « fissure » illusoire ; c'est cette « fissure » qui est le mystère, non l'union (3). Mais c'est un mystère négatif et transitoire, une énigme qui n'en est une qu'à son propre

(1) Dans ce cas, compte serait tenu, non de la seule existence des mondes et des microcosmes, mais aussi de leurs dimensions ou structures constitutives.

(2) Le panthéisme, c'est l'erreur d'introduire la nature d'*Atmâ-Mâyâ* dans la polarité « Seigneur-serviteur », ou de nier cette polarité sur le plan même où elle est réelle.

(3) Pour les Védantins, *Mâyâ* est en un sens plus mystérieuse — ou moins évidente — qu'*Atmâ*.

point de vue et dans les limites de sa subjectivité ; elle se résoud intellectuellement et, à plus forte raison, ontologiquement (1).

Du moment que le Paradis offre une béatitude parfaite, demanderont certains, comment et pourquoi désirer autre chose et davantage, à savoir une réalisation qui transcende le créé et réintègre l'accident individuel dans la Substance universelle ? A cette objection, qui dans certains cas psychologiques vise juste, nous répondrons qu'il s'agit, non de choisir ceci et de dédaigner cela, mais de suivre notre nature spirituelle telle que Dieu l'a voulue, ou en d'autres termes, de suivre la Grâce telle qu'elle nous concerne; le véritable métaphysicien ne peut pas ne pas tirer les conséquences qu'implique l'envergure de son intelligence ; c'est-à-dire que l'homme suit sa « nature surnaturelle » en ce qu'elle a d'imprescriptible et avec l'aide de Dieu, mais l'homme en tant que serviteur prendra ce que le Seigneur lui accorde. Il est vrai que des Soufis, afin de souligner l'absolue transcendance de l'Union suprême, n'ont pas hésité de qualifier le Paradis de « prison » ou d'user d'autres métaphores de ce genre (2), mais ils ont appelés

(1) La solution intellectuelle étant la notion de la possibilité contradictoire ou privative, possibilité nécessairement incluse dans la Toute-Possibilité, ou dans la nature même de l'Infinitude. Il serait absurde de reprocher à cette notion d'être insuffisante, car ce qui la dépasse en évidence est de l'ordre de l'« être », non du « penser ».

(2) Pour Bayézid, « les vrais connaissants sont les ornements du Paradis, mais le Paradis est pour eux un lieu de supplice », ou encore : « Pour celui qui connaît et aime Dieu, le Paradis perd sa valeur et son éclat », ce qui métaphysiquement est d'une logique impeccable puisque, au point de vue du bonheur comme sous tout autre rapport, il n'y a pas de commune mesure entre le créé et l'Incréé. Les audaces verbales que nous rencontrons chez Bayézid et d'autres s'expliquent par un souci constant d'échapper à toute inconséquence et toute « hypocrisie » (*nifâq*), et ils ne font en somme que suivre la ligne du grand Témoignage de l'Islam : « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est le seul Dieu » ; le « Jardin », malgré son aspect positif de « proximité » (*qurb*), n'est pas Dieu, il y a donc au Paradis un élément négatif d'« éloignement » (*bu'd*), Bayézid fournit d'ailleurs la clef de son langage en précisant que « l'amour de Dieu est ce qui te fait oublier ce monde-ci et l'au-delà », et Ibrâhim ibn Adham conseille dans le même sens de renon-

également cette Union « Paradis de l'Essence » (1), expression qui a l'avantage de rester conforme au symbolisme scripturaire ; le mot « Paradis » ou « Jardin » devient alors synonyme de « béatitude surnaturelle » et, si d'une part il ne spécifie aucun degré de réalité, il n'implique d'autre part aucune limitation.

Contre l'objection mentionnée plus haut, nous pourrions faire valoir également qu'il est impossible d'assigner des limites à l'amour de Dieu ; il est par conséquent déraisonnable de demander pourquoi tel esprit, ayant l'intuition de l'Essence, tend vers la Réalité qu'il pressent au travers de l'obscurité existentielle ; une semblable question est dépourvue de sens, non seulement par rapport aux aspirations « naturellement surnaturelles » du gnostique, mais aussi sur le plan de la mystique affective, où l'âme aspire à tout ce qu'elle peut concevoir au-dessus d'elle, et non à moins. Il est de toute évidence absurde de vouloir imposer des limites à la connaissance ; la rétine de l'œil capte les rayons d'astres infiniment lointains, elle le fait sans passion ni prétention, et nul n'a le droit ni le pouvoir de l'en empêcher.

Frithjof SCHUON.

---

cer à l'un comme à l'autre ; dans le même esprit, Abû Bakr El-Wâsitî estime qu'« un dévot qui cherche le Paradis pense accomplir l'œuvre de Dieu, alors qu'il n'accomplit que la sienne propre », et de même encore, Abûl-Hasan El-Khirqânî nous enjoint de « rechercher la Grâce de Dieu, car elle dépasse les terreurs de l'enfer comme les délices du Ciel. »

(1) Ou « Jardin de la Quiddité » (*Jannat edh Dhât*).

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(*suite*) (1)

Sourate XX : T'â - H'â

Texte :

1. *T'A-HA*. 2. *Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux*. 3. *Mais seulement comme rappel pour qui redoute*. 4. *Par mode de descente de la part de Celui qui a créé la Terre et les Cieux sublimes*. 5. *Le Tout-Miséricordieux siège sur le Trône*.

Commentaire :

Le *T'â* est une désignation d'*At'-T'âhir*, le Pur (2) et le *Hâ* une désignation d'*Al-Hâdî*, le Guide. Ce qui s'explique de la façon suivante :

Le Prophète — qu'Allah répande sur lui Sa grâce unifiante ! — du fait de sa forte compassion et de sa grande affection pour son peuple, lui étant la figure de la Miséricorde et l'épiphanie de l'Amour, éprouva un désappointement devant le manque

(1) Voir *E.T.* depuis nov.-déc. 1963.

(2) C'est la même signification que reçoit le *T'â* chez Al-Hallâj (*Kitâb al-Tawâsîn*, p. XXV, édit. L. Massignon. Geuthner, 1913).

d'effet de la Révélation transmise (*at-Tanzîl*) sur la foi de ses contemporains. Aussi en était-il venu à l'imputer à quelque « reste de son âme naturelle » (*al-baqîyah*) (non-purifiée et non-transformée empêchant l'expression vraie et intégrale de l'exhortation divine), — point que nous avons déjà mentionné à propos du verset : « Peut-être t'en prendras-tu à ton âme à suivre les traces qu'ils ont laissées... » (1). Alors il abonda en exercices spirituels (*riyâd'ah*) veillant une grande part de ses nuits et arrivant à faire saigner ses pieds par suite de la tenue verticale et immobile en prière. Or Allah l'instruisit de ce qu'il en était : « Leur manque de foi ne t'est pas imputable à toi, mais à eux-mêmes. L'épaisseur de leur voile (naturel) a rendu inexistante leur qualification (spirituelle) ; il n'est donc pas question d'une subsistance de ton âme naturelle ou d'un reste de ton égoïté ; ou encore de quelque déficience ou incapacité d'exercer ta fonction de guide, tel que tu l'as cru. N'accable donc pas ton âme ! » Le Prophète fut « appelé » alors par deux noms qui comptent parmi les Noms d'Allah et qui attestent ainsi qu'il est exempt des deux défauts susmentionnés : un reste d'âme impure (*wujûdu-l-baqiyah*) et l'incapacité de guider (*al-quçûru ani-l-hidâyah*). On lui dit donc : « O, *Pur* de la souillure d'un reste d'âme naturelle ! O *Guide !* Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux, ni pour que tu t'accables par des exercices, mais pour avertir ceux qui ont un cœur doux et la prédisposition à le recevoir. Pour cela il fallait seulement que tu possèdes la clarté (*aç-çâfâ*) et la pureté *at'-t'ahârah*) ; or ces deux choses ont été réalisées en toi, par la grâce d'Allah, et tu es parfaitement accompli ; le but des efforts spirituels ne saurait être que l'obtention de ces deux choses déjà présentes en toi par le fait de l'épiphanie des deux Noms divins précités. Pourquoi devrais-tu donc t'accabler encore ? Si ta guidance n'opère pas dans le cas de ces êtres, c'est du fait de la « dureté » (*qaswah*) de leurs cœurs,

(1) Coran XVIII, Sourate de la Caverne, 6. Effectivement l'auteur y a déjà traité ce point d'histoire de la révélation du Coran.

qui est l'opposé de la « crainte » (*khachyah*) et de la douceur (*lîn*) conditionnant l'aboutissement de ton message, non pas en raison de quelque déficience en toi.

On peut aussi interpréter le monogramme de cette sourate comme une forme de « serment » prêté au moyen des deux Noms mentionnés — à la place de la forme d'« appel » dont nous venons de parler — ce qui veut dire qu'Allah a juré par les deux Noms par lesquels Il avait éduqué Son Prophète et par lesquels Il s'était révélé à lui, pour lui conférer en mode théophanique la sainteté (*at-tazkiyah*) et le détachement de toute chose (*at-takhlîyah*), que le but de cet envoi révélateur (*inzâl*) est non pas la fatigue et la peine, mais la réalisation des effets des deux Noms en lui ; nul besoin donc de renchérir sur les efforts spirituels.

C'est dans un sens analogue qu'il faut comprendre la désignation de la Famille de Muhammad comme « Famille de T'A-HA (*âlu T'A-HA*) (1), et il faut donc compter que la même chose s'est réalisée dans leur propre cas par des théophanies du ressort de ces deux Noms.

« Par mode de descente de la part de Celui qui a créé la Terre et les Cieux sublimes. Le Tout-Miséricordieux siègea sur le Trône. »

Le sens en est : Nous l'avons révélé par une descente graduelle de la part de Celui qui est qualifié par tous les attributs de Beauté et de Majesté, et ton essence participe de tous ces attributs, sans quoi tu ne pourrais le recevoir et le porter, car l'effet à lieu nécessairement s'il est en affinité avec le point de destination tel qu'il l'est avec le point de départ. Son origine étant l'Essence qualifiée par tous les Noms Excellents (*al-Asmâu-l-Husnâ*) sa destination doit également être qualifié par les dits Noms. De même qu'Il a créé les Cieux et la Terre, c'est-à-dire le monde des esprits et le monde des corps, qui est le Corps absolu, et les a posés comme voiles

(1) Le vocable *T'âhâ*, comme celui de *Yâsîn*, est un des noms du Prophète.

de Sa Majesté recouvrant Sa Beauté, de même Il t'a voilé par les « cieux » de tes degrés cachés (*ghuyûb*) — qui sont les 7 voiles de ton être spirituel et les degrés de ta perfection — et par la « terre » de ton côté manifeste (*chahâdah*) — qui est ton corps.

« Le Tout-Miséricordieux » (*Ar-Rahmân*), c'est-à-dire ton Seigneur le Majestueux (*al-Jalîl*) caché sous les voiles des créatures en raison de Sa Majesté, est le Beau (*al-Jamîl*) qui se manifeste par la Beauté de la Miséricorde sur le Tout, car nulle chose ne peut se passer de la Miséricorde du Tout-Miséricordieux (*ar-Rahmatu-r-rahmâniyyah*) sans laquelle elle ne serait même pas existentiée : c'est pour cette raison, du reste, que c'est *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux) qui fut spécifié ici et non *ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux), l'Emanation (*al-Fayd*) ne pouvant se répandre sur le Tout si ce n'est de la part du Tout-Miséricordieux (1). Or de même qu'Il siège sur le Trône de l'Existence du Tout par la manifestation de l'attribut de la Toute-Miséricorde sur l'Existence du Tout, et par la manifestation des effets de cette miséricorde — ce qui constitue l'Emanation générale envers toutes les choses existantes, de même Il siège sur le Trône de ton cœur en s'y manifestant par tous Ses attributs et par l'aboutissement de leurs effets à toutes les créatures, et tu devins ainsi « miséricorde pour les mondes » (Cor. *21*, 107) et ta fonction prophétique fut universelle et terminale. Le sens de son « équilibre sur le Trône » (*al-istiwâ*) est Sa manifestation d'une façon égale et parfaite sur ce trône, car pour se manifester intégralement la Miséricorde ne pourrait s'adapter à un autre support que celui-ci, et Lui ne pourrait donc siéger et Se tenir en parfaite égalité que sur ce Trône. Du reste si, comme on le sait, le Prophète n'avait pas d'ombre, c'est du fait que de son essence personnelle avec ses attributs ne subsistait aucun « reste naturel » (*baqîyyah*) qui ne fut réalisé selon la Vérité Suprême (*al-Haqq*) par la permanence après l'extinction complète.

(1) Sur les deux formes de « miséricorde » correspondant aux deux noms divins en cause, cf. *E.T.*, mars-avril 1963, p. 83 et nov.-déc. 1963.

Sourate XXVI : Les Poêtes

Texte :

1. T'A-SIN-MIM. 2. *Celles-là sont les Signes du Livre Explicite.* 3. *Peut-être tourmentes-tu ton âme parce qu'ils ne sont pas croyants.* 4. *Si Nous voulons, Nous faisons descendre sur eux du Ciel un Signe devant lequel leurs cous resteront courbés.*

Commentaire :

T'â est une désignation d'*Al'-T'âhir*, le Pur (1), *Sin* une désignation d'*As-Salâm*, le Pacifique, le Préservateur, et *Mîm* une désignation d'*Al-Muhît'*, l'Enveloppant des Choses par la Science (*bi-l-Ilm*) (2).

Le « Livre Explicite » dont ces Noms divins et ces Attributs constituent les « Signes », est l'Etre Mohammadien Parfait (*al-Mawjûdu-l-Muhammadiyyul-Kâmil*) doué de la vertu démonstrative et de la sagesse. On se rappellera ici le vers du Commandeur des Croyants (*Alî*) disant :

« Et en toi se trouve le Livre Explicite
« Par les Lettres duquel se manifeste l'Implicite » (3).

Le sens du verset sera conforme à ce qui a été dit précédemment au sujet du monogramme *T'â-Hâ* (sourante XX) : Lorsque l'Envoyé d'Allah — qu'Allah répande sur lui la Paix — eut vu que ses contemporains n'acceptaient pas sa lumière directrice et son exhortation, pensa que cela lui était imputable à lui et non pas à eux ; il multiplia donc ses exercices et ses efforts, ainsi que sa concentration extinctive dans la contemplation. Alors il lui fut révélé ceci : « Les trois qualités (représentées par les trois Noms sus-indiqués) à savoir :

(1) Cf. Le commentaire de la sourate XX : *T'â-Hâ*.

(2) Chez Al-Hallâj (*ibid.*), le *Sin* est un symbole de gloire divine (*sanâ*) ; le *Mîm* n'y figure pas comme élément des monogrammes du groupe *T'â-Sin* (il y est question à un moment : a) 15°, seulement en tant qu'élément constitutif du nom « Mohammad »). — Dans le présent commentaire d'Al-Qachânî le *Mîm* représente par métonymie aussi bien le nom divin *Al-Muhît'* que son attribut de Science, *al-Ilm*.

(3) Ou le Sous-entendu (*al-Mud'mar*).

La « pureté » (*at'-t'ahârah*) de toute souillure de « reste psychique » (*baqiyyah*) qui pourrait empêcher l'effet voulu sur les autres âmes ;

L'« intégrité » ou l'« exemption de défaut » (*as-salâmatu ani-n-naqç*) dans sa prédisposition personnelle, quant à ce qui est d'importance ; enfin, la « perfection totalisante » (*al-kamâlu-ch-châmilu*) de tous les dégrés par la « science » (*al-ilm*), tout cela constitue les qualités mêmes du « Livre » de ton être essentiel (*dhât*) qui explicite toute perfection et tout degré, car ton être essentiel est qualifié de toutes les qualités divines et concentre toutes les significations des Noms divins : par conséquent « ne tourmente pas ton âme », c'est-à-dire ne la détruis pas, « en la maintenant sur les traces des mécréants » (1) par de trop épuisants efforts, car l'insuccès n'est imputable qu'à eux seuls, soit du fait d'un voile de nature grossière (*chiddatu-l-hijâb*) (recouvrant leur cœur), soit du fait d'un manque de qualification de fond (*adamu-l-isti'dâd*) (2).

Le sens de « peut-être » dans les paroles du verset disant « peut-être te tourmentes-tu trop » sont une suggestion de pitié à l'égard de son âme menacée d'être abîmée pour la seule raison de l'incroyance des auditeurs.

« Si Nous voulons, Nous faisons descendre sur eux du Ciel » — c'est-à-dire du Monde supérieur — tout en te confirmant toi, une puissance réductrice qui fasse courber devant elle leurs cous et qu'ils soient assujettis, soumis, se soumettant, tout au moins extérieurement, alors que la foi n'aurait pas pénétré dans leurs cœurs, comme ce fut le cas le Jour de la Victoire (à la Mekke). La foi étant une affaire de cœur, leur Islam ne sera montré que du fait de la force réductrice qui les obligera à chercher un abri salutaire.

(1) Ces termes sont une référence au passage parallèle de la sourate de la Caverne (Cor. XVIII, 6), déjà signalé dans le Commentaire de la sourate XX : *T'â-Hâ*.

(2) Le commentaire envisage ici deux explications de l'inacceptation du message prophétique par les contemporains, mekkois surtout : un obstacle venant en quelque sorte du côté formel de l'être et consistant dans un voile naturel dont le rôle peut être plus ou moins temporaire, et un autre obstacle

Sourate XXVII : Les Fourmis

Texte :

1. T'A-SIN. *Celles-là sont les Signes du Coran et d'un Livre Explicite.* 2. *Guidance et annonciation pour les croyants,* 3. *qui font la Prière, qui acquittent l'Aumône obligatoire, et qui, au sujet de la Vie Dernière, ont la certitude.*

Commentaire :

T'â-Sîn, c'est-à-dire « celles-là » — ou les qualités importantes montionnées dans (la sourate XXVI) *T'â-Sîn-Mîm* et dont les principes sont la « pureté » (*at'-t'ahârah*) des attributs de l'âme individuelle et l'« exemption » (*as-salâmah*) de défauts dans la prédisposition personnelle — « sont les Signes du Coran », c'est-à-dire de l'Intellect coranique (*al-Aqlu-l-qur'ânî*) qui est la prédisposition d'excellence, totalisatrice de toutes les perfections à l'intérieur, signes qui, lorsqu'ils paraissent à l'extérieur en passant à l'acte, dans la Résurrection Majeure, devient Forcan.

Les Paroles « guidance et annonciation » (*huden wa buchrâ*) occupent en ce cas la place du *Mîm* (= la Science) dans *T'â-Sîn-Mîm,* car la « guidance » vers la Vérité et l'« annonciation » de l'Union finale (*al-Wuçûl*), n'ont lieu qu'après la perfection en Science. La fonction de diriger les autres pour les rendre parfaits supposant ainsi la possession de la science qui est « la perfection », la mention de celle-là supplée à la mention de celle-ci.

La « guidance » et l'« annonciation » sont dans ce texte deux états prédicatifs de « celles-là » (*tilka*) qui indiquent les qualités relevées déjà à propos de *T'â-Sîn-Mîm*, et veulent dire ainsi « guidant (*hâdien*) et portant annonciation (*mubachchiren*) aux croyants », c'est-à-dire à ceux qui possèdent la certitude quant à la Science de l'Identité (*ilmu-t-Tawhîd*).

« Ceux qui font la Prière (*aç-Çalât*) », il s'agit de la « Prière de présence et de scrutation » ;

d'une nature plus mystérieuse et aux modalités fort com plexes tenant à la prédisposition des êtres.

« Et qui acquittent l'Aumône obligatoire (*az-Zakât*) », il s'agit de la «purification » (1) des attributs psychiques, résultat qu'ils obtiennent par (*al-mujâhadah*) ;

« Et qui au sujet de la Vie Dernière » c'est-à-dire au sujet de la Station de la Contemplation (*maqâmu-l-Muchâhadah*) « ont la certitude ». Ceci veut dire que dans l'état d'intuition (*al-mukâchafah*) ils sont sûrs d'avoir la Vision directe (*al-mu'âyanah*), et l'Envoyé divin les guide vers celle-ci et leur fait l'annonciation du Paradis de l'Essence (*Jannatu-dh-Dhât*) et de la Délivrance Suprême (*al-Fawzu-l-Azhîm*).

Sourate XXVIII : Le Récit

Texte :

1. T'A-SIN-MIM. 2. *Celles-là sont les Signes du Livre Explicite.* 3. *Nous te réciterons au sujet de Moïse et du Pharaon une histoire dite selon la vérité, à l'intention d'un peuple de gens qui croient.*

Commentaire :

(Aucun commentaire sur ces trois versets dont les deux premiers sont identiques aux deux premiers de la sourate XXVI : Les Poètes.)

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

(1) L'aumône obligatoire est désignée par le terme *zakât* qui signifie « purification » et s'entend aussi bien comme purification sacrificielle de l'âme des propriétaires des biens, que comme purification des biens eux-mêmes (l'acquittement de l'aumône légale assure la prospérité et la fécondité des biens et il est remarquable, sous ce rapport, que la racine *zakâ* exprime aussi une idée de « croître »).

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

Par ce qui suit, nous voulons attirer le regard sur certaines fissures de la science moderne et les juger au moyen des critères que nous prête la cosmologie au sens traditionnel de ce terme. On sait que le mot grec *kosmos* signifie ordre, ce qui implique les idées d'unité et de totalité. La cosmologie est donc la science du monde en tant que celui-ci reflète sa cause unique, l'Etre. Cette réflexion de l'incréé dans le créé se présente nécessairement sous des aspects divers, et même sous des faces indéfiniment variées, dont chacune a quelque chose d'entier et de total, en sorte qu'il y a de multiples visions du cosmos également possibles et justes, et découlant toutes des mêmes principes universels et immuables.

Ces principes, en raison de leur universalité même, sont essentiellement inhérents à l'intelligence humaine en ce qu'elle a de plus profond ; mais ce pur intellect n'est « dégagé », en général et chez l'homme prédisposé, qu'avec l'aide d'éléments surnaturels que seule une tradition spirituelle authentique et complète peut fournir. C'est dire que toute cosmologie réelle se rattache à une révélation divine, même si l'objet qu'elle considère et le mode de son expression se situent apparemment en dehors du message que cette révélation apporte.

Tel est le cas, notamment, de la cosmologie chrétienne, dont l'origine paraît à première vue hétéroclite, puisqu'elle se réfère d'une part au récit biblique de la création, tout en se fondant, d'autre part, sur l'héritage des cosmologues grecs ; s'il y a là un certain éclecticisme, il convient de souligner qu'il est providentiel, car les deux sources dont il s'agit se complètent l'une l'autre d'une manière harmonieuse, la première ayant la forme d'un mythe et l'autre celle d'une doctrine à expression relativement

rationnelle, donc neutre au point de vue du symbolisme ou de la perspective spirituelle.

D'ailleurs, il ne peut y avoir de syncrétisme que là où il y a mélange, donc confusion des plans et des modes d'expression ; or, le mythe biblique de la création et la cosmologie grecque ne présentent pas des perspectives formellement incompatibles et ne font pas double emploi, comme ce serait le cas si l'on tentait de mélanger la cosmologie bouddhique, par exemple, avec l'enseignement imagé de la Bible. Le mythe biblique revêt la forme d'un drame, d'une action divine qui paraît se dérouler dans le temps, distinguant le principiel et le relatif par un « avant » et un « après » ; la cosmologie grecque, elle, correspond à une vision essentiellement statique des choses ; elle décrit l'édifice du monde tel qu'il est « maintenant et toujours », comme une hiérarchie de degrés d'existence, dont les échelons inférieurs sont conditionnés par le temps, l'espace et le nombre, tandis que les degrés supérieurs se situent hors de la succession temporelle et des limites spatiales ou autres. Cette doctrine se présente donc tout naturellement — et providentiellement — comme un commentaire scientifique du symbolisme scripturaire.

Le mythe biblique est révélé ; mais la cosmologie grecque n'est pas non plus d'origine purement humaine ; même chez Aristote, ce lointain fondateur du rationalisme occidental, certaines bases, telles par exemple sa distinction de la forme (*eïdos*) et de la matière (*hylé*) proviennent indubitablement d'une connaissance supraratîonnelle, donc intemporelle et sacrée. Aristote traduit cette sagesse en une dialectique homogène, et sa dialectique est valable parce que la loi inhérente à la pensée reflète à sa manière la loi de l'existence ; en même temps, il ne démontre la réalité que dans la mesure où elle se définit logiquement. Platon et Plotin vont beaucoup plus loin ; ils dépassent la cosmologie « objectivée » d'Aristote, restituant au symbolisme toute sa portée supraratîonnelle. La cosmologie chrétienne emprunta la pensée analytique à Aristote, mais c'est chez Platon qu'elle puisa la doctrine des archétypes qui justifie le symbolisme et confirme la primauté de l'intuition intellectuelle sur la pensée discursive.

La clef de voûte de toute cosmologie chrétienne, et l'élément crucial qui rend possible l'alliage du mythe biblique et de l'héritage grec, c'est la doctrine évangélique du Logos en tant que source de l'existence et de la connaissance. Cette doctrine, qui en soi dépasse le niveau de la cosmologie — les Evangiles ne comportent guère d'éléments cosmologiques — n'en constitue pas moins l'axe spirituel de celle-ci ; c'est par elle que la science du créé se rattache à la connaissance de l'incréé. C'est donc par son lien avec la métaphysique — contenue dans ce cas dans la doctrine johanique du Verbe — que la cosmologie reste en accord avec la théologie ; avant d'être une *ancilla theologiae* elle est un prolongement de la gnose.

On peut en dire autant de toutes les cosmologies traditionnelles et en particulier de celles d'appartenance islamique et judaïque ; leur axe immuable sera toujours une doctrine révélée de l'Esprit ou de l'Intellect, que celui-ci soit conçu comme incréé (tel le Verbe) ou comme créé (tel l'Intellect premier) ou comme ayant deux faces, l'une créée et l'autre incréée (1).

On sait qu'il y eut de fréquents échanges entre les cosmologues chrétiens, musulmans et juifs, et il y en a certainement eu entre les cosmologues hellénisants et ceux de certaines civilisations asiatiques ; mais il va sans dire — et Guénon y a insisté — que la parenté de toutes les cosmologies traditionnelles n'a rien à voir, en général, avec des emprunts historiques, car il y a d'abord la nature des choses et ensuite la connaissance intuitive ; cette connaissance, nous l'avons dit, doit être vivifiée par une science sacrée, le dépôt écrit et oral d'une révélation divine ; quoi qu'il en soit, tout est contenu en définitive dans notre âme même, dont les ramifications inférieures s'identifient au domaine des sens et dont la racine atteint l'Etre pur et l'Essence suprême, de sorte que l'homme

(1) Ainsi qu'Ibn 'Arabi l'affirme de *ar-Rûh*, l'Esprit universel, en accord avec certaines formulations koraniques. Quant à l'Intellect premier (*Nous*) de Plotin, on peut également le considérer sous ces deux aspects, la doctrine plotinienne des émanations divines ne comportant d'ailleurs pas la distinction créé-incréé.

saisit en lui-même l'axe du cosmos. Il en « mesure » toute la dimension « verticale », et sous ce rapport sa connaissance du monde peut être adéquate, en dépit du fait qu'il ignorera toujours beaucoup — ou presque tout — de son extension « horizontale ». Il est donc parfaitement possible que la cosmologie traditionnelle comporte, comme elle le fait, des connaissances réelles, et incomparablement plus vastes et plus profondes que celles que nous offrent les sciences empiriques modernes, tout en gardant des opinions enfantines — ou plus précisément « humaines » — sur des réalités d'ordre physique.



La cosmologie occidentale est tombée en disgrâce à partir du moment où l'ancien système géocentrique du monde fut remplacé par le système héliocentrique de Copernic. Pour que cela fût possible, il fallait que la cosmologie ait été réduite à la seule cosmographie ; on confondait ainsi la forme avec le contenu, et l'on rejetait l'un avec l'autre. En réalité, la conception médiévale du monde physique, de son ordonnance et de son extension, ne correspondait pas seulement à une vision naturelle — et par là même réaliste — des choses, elle exprimait en même temps un ordre spirituel, où l'homme avait sa place organique.

Arrêtons-nous un instant à cette vision du monde, telle que nous la connaissons notamment par l'œuvre poétique de Dante (2). Les cieux planétaires avec le ciel des étoiles fixes, qui les entoure, se présentaient comme autant de sphères concentriques, « d'autant plus vastes qu'elles possèdent plus de vertu », comme explique Dante, et dont la limite extrême, le ciel invisible de l'Empyrée, s'identifiait à la fois avec l'espace total et la durée pure : spa-

(2) On a beaucoup discuté la question de savoir si la Divine Comédie était influencée par un modèle islamique ; en soi la chose est possible, mais elle n'est point nécessaire, puisque le symbolisme dont il s'agit résulte des réalités spirituelles décrites et du système ptoléméen commun aux civilisations chrétienne et musulmane du moyen âge.

tialement, il représente une sphère au rayon indéfini, et temporellement, il est l'arrière-fond de tout mouvement : sa rotation continue entraîne avec elle tous les mouvements inférieurs, qui se mesurent par rapport à elle, sans qu'on puisse la mesurer elle-même d'une manière absolue, car le temps ne peut se diviser qu'en se référant aux jalons d'un mouvement dans l'espace.

Ces sphères symbolisent les états supérieurs de la conscience et plus exactement des modalités de l'âme qui, tout en étant encore contenus dans l'individualité intégrale, sont de plus en plus irradiés par l'Esprit divin. C'est l'empyrée, le « seuil » entre le temps et le non-temps, qui représente la limite extrême du monde individuel ou formel, et c'est en franchissant cette limite que Dante a une vision nouvelle et en quelque sorte inverse de l'ordre cosmique : jusque-là, la hiérarchie de l'existence, qui va du corporel au spirituel, s'exprime par un élargissement graduel de l'espace, le contenant étant la cause et le maître du contenu ; maintenant, l'Etre divin se révèle comme le centre autour duquel les anges évoluent en des chœurs de plus en plus proches. En réalité, il n'y a pas de symétrie entre les deux ordres, planétaire et angélique, car Dieu est à la fois le centre et le contenant des choses ; c'est l'ordre physique uniquement, celui des cieux étoilés, qui représente le reflet inverse de l'ordre supérieur.

Quant aux cercles de l'enfer, que Dante (3) décrit comme un entonnoir s'enfonçant dans la terre, jusqu'au « point vers lequel tend toute pesanteur », ils ne sont pas le reflet inverse mais le contraire des sphères célestes, leur renversement en quelque sorte, tandis que la montagne du purgatoire, dont le poète nous dit qu'elle est formée de la terre que Lucifer refoula lors de sa chute vers le centre de la gravité,

(3) Pour ce qui est de la localisation symbolique des enfers, les auteurs médiévaux diffèrent et se contredisent apparemment : pour Dante, ils se situent sous la terre, ce qui signifie qu'ils correspondent à des états inférieurs ; pour d'autres, et notamment pour certains cosmologues musulmans, ils se trouvent « entre le ciel et la terre », c'est-à-dire dans le monde subtil.

est à proprement parler une compensation de l'enfer. Par cette localisation de l'enfer et du purgatoire, Dante n'entendait pas faire de la géographie ; il ne se trompait pas sur le caractère provisoire du symbolisme, bien qu'il ait manifestement cru au système géocentrique de Ptolémée.

Le système héliocentrique comporte lui-même un symbolisme évident, puisqu'il fait coïncider la source de la lumière et le centre du monde. Sa redécouverte par Copernic (4) ne produisit cependant aucune nouvelle vision spirituelle du monde ; elle était comparable à la dangereuse vulgarisation d'une vérité ésotérique. Le système héliocentrique était sans commune mesure avec l'expérience subjective des gens, l'homme n'y avait pas de place organique ; au lieu d'aider l'esprit humain à se dépasser et de considérer les choses en fonction de l'immensité du cosmos, il ne favorisa qu'un prométhéisme matérialiste qui, loin d'être surhumain, finit par devenir inhumain.

***

A rigoureusement parler, il n'existe pas de cosmologie moderne, en dépit de l'abus de langage d'appeler « cosmologie » la science moderne de l'univers sensible ; en effet, la science moderne de la nature se limite expressément au seul domaine corporel, qu'elle isole de l'ensemble du cosmos, en considérant les choses dans leur pure phénoménalité spatiale et temporelle, comme si la réalité suprasensible avec ses différents niveaux n'était qu'un néant, et comme si elle n'était pas connaissable grâce à l'intellect, auquel elle est analogiquement inhérente en vertu de la correspondance entre le macrocosme et le microcosme. Mais le point sur lequel nous voulons insister ici, est le suivant : le scientisme est un objectivisme, lequel entend être mathématique et exclusif ; de ce fait, il se comporte comme si le sujet humain n'existait pas, ou comme si ce sujet n'était pas le

(4) Car il ne s'agit pas d'une découverte sans précédents. Copernic se réfère lui-même à Nicétas de Syracuse et à certaines citations de Plutarque.

miroir subtil indispensable à l'apparition phénoménale du monde ; on ignore délibérement que le sujet est le garant de la continuité logique du monde et, de par son essence intellectuelle, le témoin de toute réalité objective.

En fait, la connaissance « objective », donc indépendante des « subjectivités » particulières, suppose des critères immuables, et ceux-ci ne sauraient exister s'il n'y avait pas, dans le sujet individuel lui-même. un arrière-fond impartial, un témoin qui le transcende, à savoir précisément l'intellect. En définitive, la connaissance du monde suppose l'unité sous-jacente du sujet connaissant, de sorte qu'on pourrait dire de la science volontairement agnostique ce que maître Eckart dit des athées : « plus ils blasphèment Dieu, plus ils le louent » ; plus la science affirme un ordre exclusivement « objectif » des choses, plus elle manifeste l'unité sousjacente de l'esprit ; elle le fait indirectement et inconsciemment, et malgré elle, c'est-à-dire à l'encontre de ses propres principes, mais enfin elle proclame à sa manière ce qu'elle entend nier. Dans la perspective scientiste, le sujet humain total, qui est à la fois sensibilité, raison et intellect, est illusoirement remplacé par la seule pensée mathématique. « Tout vrai progrès de la science de la nature », écrit un savant de notre siècle (5), « consiste en ce qu'elle se dégage de plus en plus de la subjectivité, qu'elle fasse ressortir de plus en plus clairement ce qui existe indépendamment de la conception humaine, sans se soucier du fait que le résultat n'ait plus qu'une lointaine resssemblance avec ce que la perception originelle a pris pour réel ». Selon cette déclaration, qui fait autorité, la subjectivité dont il s'agit de se défaire ne se réduit pas à l'immixtion d'accidents sensoriels et d'impulsions émotives dans l'ordre des connaissances objectives ; c'est toute la « conception humaine » des choses, donc à la fois la perception immédiate par les sens et son assimilation spontanée par l'imagination qui sont en cause ; seule la pensée mathématique est censée être objective ou vraie. Celle-ci permet en effet un maxi-

(5) James Jeans, *Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis*, Stuttgart 1935.

mum de généralisation tout en restant liée au nombre, de sorte qu'on peut la vérifier sur le plan quantititatif ; elle n'englobe cependant pas toute la réalité telle que nous la communiquent les sens : elle en fait un tri, et le préjugé scientifique dont nous venons de parler considère comme irréel tout ce que ce tri élimine. C'est ainsi que les qualités sensibles appelées « secondaires », telles que les couleurs, les odeurs, les saveurs et les sensations de chaud et de froid, sont considérées comme des impressions subjectives n'impliquant aucune qualité objective, ou n'ayant d'autre réalité que celle qui appartient à leurs causes physiques indirectes, par exemple, pour ce qui est des couleurs, aux diverses fréquences des ondes lumineuses : « Dès qu'on admet qu'en principe les qualités sensibles ne peuvent pas être considérées telles quelles comme les qualités des choses elles-mêmes, la physique nous offre un système entièrement homogène et certain, système qui répond à toutes les questions sur ce qui est réellement sous-jacent à ces couleurs, sons, chaleurs, etc. » (6). Cette homogénéité, qu'est-elle sinon le résultat d'une certaine réduction des aspects qualitatifs de la nature à des modalités quantitatives ? La science moderne nous invite donc à sacrifier une bonne partie de ce qui fait pour nous la réalité du monde, et elle nous offre en revanche des schémas mathématiques, dont le seul avantage est de nous aider à manier la matière sur son propre plan, celui de la quantité.

Le triage mathématique de la réalité n'élimine pas seulement les qualités « secondaires » de la perception, il écarte aussi ce que les philosophes grecs et les scholastiques appellent la « forme », c'est-à-dire le « sceau » qualitatif qu'imprime dans la matière l'essence unique d'un être ou d'une chose. Pour la science moderne, la forme essentielle n'existe pas : « Quelques rares aristotéliciens », écrit un théoricien de la science moderne (7), « pensent peut-être encore pouvoir atteindre intuitivement, dans quelque illu-

(6) B. Bavink, *Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie*, Berlin 1928.

(7) Josepf Geiser, *Allegemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster i.W. 1915.

mination par l'intellect agent, les idées essentielles des choses de la nature ; mais ce n'est là qu'un beau rêve... Les essences des choses ne peuvent pas être contemplées, elles doivent être découvertes par l'expérience, au moyen d'un pénible travail d'investigation... ». A ceci, un Plotin, un Avicenne ou un saint Albert le Grand répondraient qu'il n'y a rien de plus évident dans la nature que les essences des choses, puisqu'elles se manifestent dans les « formes » mêmes. Seulement, celles-ci ne peuvent être découvertes par un « pénible travail d'investigation » ni mesurées quantitativement ; mais l'intuition qui les saisit s'appuie directement sur la perception sensible et sur l'imagination en tant que celle-ci synthétise les impressions reçues de l'extérieur.

D'ailleurs, qu'est-ce donc que cette raison humaine qui cherche à saisir les essences des choses « par un pénible travail d'investigation » ? Ou bien cette raison est vraiment capable d'atteindre son objet, ou elle ne l'est pas ; or nous savons qu'elle est limitée, mais nous savons également qu'elle peut concevoir des vérités indépendantes des individus, qu'il se manifeste donc en elle une loi universelle. Si l'intelligence humaine n'est pas seulement de la « matière organisée », — et elle ne serait alors pas de l'intelligence, — c'est qu'elle participe nécessairement à un principe transcendant. Sans entrer dans des discussions philosophiques sur la nature de la raison, nous pouvons comparer la relation qui existe entre elle et sa source supra-individuelle — que la cosmologie médiévale appelle « intellect agent » et dans un sens plus général « intellect premier » — à la relation d'un reflet à sa source lumineuse, et cette image sera à la fois plus vaste et plus juste que n'importe quelle définition philosophique : un reflet est toujours limité par la nature de son plan de réflexion, — et dans le cas de la raison, ce plan est le mental et plus généralement la psyché de l'homme, — mais la nature de la lumière reste essentiellement la même, dans sa source comme dans son reflet ; il en est ainsi également de l'esprit, quelles que soient les limites formelles qu'un plan de réflexion lui prête. Or, l'esprit est essentiellement et entièrement connaissance ; il ne subit en lui-même aucune contrainte étrangère et rien

ne saurait en principe l'empêcher de se connaître lui-même et de connaître en même temps toutes les possibilités contenues en lui. C'est là l'accès, non pas à la structure matérielle des choses en particulier et en détail, mais à leurs essences permanentes.

*
**

Toute vraie connaissance cosmologique se fonde sur les aspects qualitatifs des choses, c'est-à-dire sur les « formes » en tant que celles-ci sont la marque de l'essence. De ce fait, la cosmologie est à la fois directe et spéculative, car elle saisit les qualités des choses d'une manière immédiate, sans les mettre en doute, tout en les dégageant de leurs attaches particulières pour les considérer à leurs différents niveaux de manifestation. L'univers livre ainsi son unité interne et montre en même temps une variété irisante d'aspects et de dimensions. Souvent, cette vision des choses a quelque chose de poétique, ce qui n'est évidemment pas à son détriment, car toute vraie poésie comporte un pressentiment de l'harmonie essentielle du monde ; c'est en ce sens que Mahomet a pu dire : « Certes, il y a une part de sagesse dans la poésie ».

Si l'on peut reprocher à cette vision du monde d'être plus contemplative que pratique et de négliger les connexions matérielles des choses, — ce qui en réalité ne saurait être un reproche, — on peut en revanche dire du scientisme qu'il vide le monde de tout son suc qualitatif. La vision traditionnelle des choses est avant tout « statique » et « verticale » : elle est statique parce qu'elle se réfère aux qualités constantes et universelles, et elle est verticale en ce sens qu'elle rattache l'inférieur au supérieur, l'éphémère à l'impérissable. La vision moderne, par contre, est foncièrement « dynamique » et « horizontale » : ce n'est pas le symbolisme des choses qui l'intéresse, mais leur enchaînement matériel et historique.

Le grand argument en faveur de la science moderne de la nature, — un argument qui compte beaucoup aux yeux de la foule, quelles que soient les réserves que puissent faire les hommes de science eux-mêmes,

— c'est son application technique ; celle-ci, croit-on, prouve la validité des principes scientifiques (8), comme si une efficacité fragmentaire et à certains égards problématique était une preuve de valeur intrinsèque et totale. En réalité, la science moderne présente un certain nombre de fissures qui ne sont pas seulement dues au fait que le monde des phénomènes est indéfini, et qu'aucune science ne saurait donc l'épuiser ; elles dérivent surtout de l'exclusivisme même de cette science, de son ignorance systématique de toutes les dimensions non corporelles de la réalité. Ces fissures se manifestent jusque dans les fondements de la science moderne, et dans des domaines d'une apparence aussi « exacte » que celle de la physique ; elles sont béantes dans les disciplines étudiant les formes de la vie, sans parler de la psychologie, où un empirisme relativement valable dans l'ordre physique empiète bizarrement sur un domaine étranger. Ces fissures, qui n'affectent pas que le seul domaine théorique, sont loin d'être inoffensives ; elles représentent au contraire, dans leurs conséquences techniques, autant de germes d'une catastrophe.

Du fait que la conception mathématique des choses participe inévitablement du caractère schématique et discontinu du nombre, elle néglige tout ce qui, dans l'immense tissu de la nature, est fait de pure continuité et de relations subtilement maintenues en équilibre. Or, la continuité et l'équilibre existent avant le discontinu et avant la crise ; ils sont plus réels que ceux-ci, et incomparablement plus précieux.



En physique moderne, l'espace où se meuvent les astres, de même que l'espace traversé par les trajectoires des corps les plus petits tels que les électrons, est conçu comme un vide. La définition purement mathématique des relations spatiales et temporelles entre divers corps ou corpuscules s'en trouve faci-

(8) C'est un fait, cependant, que la plupart des grandes inventions techniques ont été réalisées sur la base de théories insuffisantes ou même fausses.

litée. En réalité, un « point » corporel « suspendu » dans un vide total serait sans relation aucune avec tous les autres « points » corporels ; il retomberait pour ainsi dire dans le néant. On parle bien de « champs de forces », mais par quoi ces champs sont-ils supportés ? L'espace totalement vide ne saurait exister ; il n'est qu'une abstraction, une idée arbitraire qui montre seulement où la pensée mathématique peut aboutir lorsqu'elle est artificiellement détachée de l'intuition concrète des choses.

Selon la cosmologie traditionnelle, l'espace est indistinctement rempli par l'éther. On sait que la physique moderne nie l'existence de l'éther, depuis qu'on a constaté qu'il n'oppose aucune résistance au mouvement rotatoire de la terre ; mais on oublie que cet élément quintessentiel, qui est à la base de toutes les différenciations matérielles, ne se distingue lui-même par aucune qualité physique particulière, de sorte qu'il ne saurait faire opposition à quoi que ce soit. Il représente le fond continu dont se détachent toutes les discontinuités matérielles.

Si la science moderne admettait l'existence de l'éther, elle trouverait peut-être la réponse à la question si la lumière se propage comme une onde ou comme une émanation corpusculaire ; fort probablement, son mouvement n'est ni l'un ni l'autre, et ses qualités apparemment contradictoires s'expliquent par le fait qu'elle se rattache le plus directement à l'éther, et qu'elle participe à la nature indistinctement continue de ce dernier.

Un continu indistinct ne peut pas être scindé en une série d'unités semblables ; s'il n'échappe pas nécessairement au temps ni à l'espace, il se soustrait cependant à une mesure graduelle. Ceci est vrai notamment pour la vitesse de la lumière, qui apparaît toujours la même, indépendamment du mouvement de son observateur, que celui-ci se déplace dans la même direction ou dans la direction opposée. La vitesse de la lumière représente ainsi une valeur limite ; elle ne peut être rejointe ni dépassée par aucun mouvement, et ceci est comme l'expression physique de la simultanéité propre à l'acte de la lumière intelligible.

On sait que la découverte du fait que la vitesse

de la lumière, mesurée d'une part dans le sens de la rotation terrestre et, d'autre part, dans la direction contraire à cette rotation, est invariable, a placé les astronomes modernes devant l'alternative, ou d'admettre l'immobilité de la terre, ou de rejeter les notions habituelles du temps et de l'espace. C'est ainsi qu'Einstein fut amené à considérer l'espace et le temps comme deux grandeurs relatives, variables en fonction de l'état de mouvement de l'observateur, la seule grandeur constante étant la vitesse de la lumière ; elle serait partout et toujours la même, tandis que le temps et l'espace varient l'un par rapport à l'autre : c'est comme si l'espace pouvait se rétrécir en faveur du temps, ou inversement.

Si l'on admet qu'un mouvement se définit par une certaine relation du temps et de l'espace, il est contradictoire d'affirmer que c'est un mouvement, celui de la lumière, qui mesure l'espace et le temps ; il est vrai que, sur un tout autre plan, — quand il s'agit de la lumière intelligible, — l'image de la lumière « mesurant » le cosmos et le réalisant par là, n'est pas dépourvue d'une signification profonde. Mais ce que nous avons en vue ici, c'est l'ordre physique, qui seul est visé, et pour cause, par la théorie einsteinienne ; c'est donc dans ce contexte que nous poserons cette question : qu'est-ce que ce fameux « nombre constant » qui est censé exprimer la vitesse de la lumière ? Comment un mouvement ayant une vitesse définie — et sa définition sera toujours une relation d'espace et de temps — peut-il être lui-même la mesure quasi « absolue » de ces deux conditions du monde physique ? N'y a-t-il pas là une confusion entre les domaines du principiel et du quantitatif ? Que le mouvement de la lumière soit la « mesure » fondamentale du monde corporel, nous le croyons volontiers, mais pourquoi cette mesure serait-elle un nombre, et encore un nombre défini ? D'ailleurs, les expériences qui sont censées prouver le caractère constant de la vitesse de la lumière dépassent-elles vraiment le milieu terrestre et n'impliquent-elles pas et l'espace et le temps tels que nous les imaginons habituellement ? On écrit donc « 300 000 km à la seconde » pour la vitesse de la lumière et on admet que c'est là une valeur qui,

si elle ne s'exprime pas nécessairement partout de cette manière, n'en reste pas moins constante à travers tout l'univers physique. L'astronome qui compte, en se référant aux lignes du spectre, les années lumière qui nous séparent de la nébuleuse d'Andromède, suppose sans autre que le monde est partout « tissé » de la même manière. Or, qu'adviendrait-il si le caractère constant de la vitesse de la lumière devait être mis en doute, — et il y a bien des chances qu'il le soit tôt ou tard, — en sorte que le seul pivot fixe de la théorie einsteinienne tomberait ? Toute la conception moderne de l'univers s'évanouirait aussitôt comme un mirage.

On nous dit que la réalité n'est pas nécessairement conforme à nos conceptions innées du temps et de l'espace ; mais en même temps, on ne doute pas un instant que l'univers physique puisse être conforme à certaines formules mathématiques qui, elles, découlent nécessairement de certains axiomes également innés.

Dans le même ordre d'idées, il nous faut mentionner la théorie selon laquelle l'espace interstellaire ne serait pas l'espace euclidien, mais un espace qui n'admet pas l'axiome euclidien des parallèles ; un tel espace, paraît-il, reflue sur lui-même, sans qu'on puisse lui assigner une courbe définie. On pourrait voir dans cette théorie une expression de l'indéfinité spatiale, car en fait, l'espace n'est ni fini ni infini, ce que les anciens indiquaient en le comparant à une sphère dont le rayon excède toute mesure et qui est elle-même contenue dans l'Esprit universel. Mais ce n'est pas ainsi que les théoriciens modernes entendent les choses, car ils affirment que notre conception première de l'espace est tout simplement fausse ou incomplète, et que nous devons dès lors nous familiariser avec l'espace non euclidien, qui serait accessible à une imagination disciplinée. Or ceci n'est nullement vrai, car cet espace non euclidien n'est accessible qu'indirectement, à partir de l'espace euclidien, qui reste ainsi le modèle qualitatif de tout espace concevable. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, la science moderne tente de dépasser mathématiquement la logique inhérente à l'imagination, puis à violer celle-ci à force de prin-

cipes mathématiques, comme si toute faculté intellectuelle autre que la pensée purement mathématique était suspecte.

Conformément au schématisme mathématique, la matière elle-même est conçue comme discontinue, car les atomes, et les corpuscules qui les constituent, sont censés être encore plus isolés dans l'espace que ne le sont les astres. Quelle que soit la conception actuelle de l'ordre atomique, — et les théories émises à ce sujet changent avec une déconcertante rapidité, — il s'agit toujours de groupements de « points » corporels distincts.

Rappelons ici la doctrine traditionnelle de la matière (9) : c'est à partir de la « matière première » que le monde est constitué par différenciation successive, sous l'action « non agissante » de l'Essence formante ; mais cette *materia prima* n'est pas la matière tangible, elle est sousjacente à toute existence définie, et même sa modalité plus proche, la *materia signata quantitate*, qui est à la base du monde corporel, n'est pas manifestée comme telle. Selon une expression fort judicieuse de Boèce (10), c'est par sa « forme » — c'est-à-dire l'aspect qualitatif — qu'une chose est connue, « la forme étant comme une lumière par laquelle nous connaissons ce qu'est cette chose » ; or, la *materia* comme telle est précisément ce qui n'est pas encore formé et qui de ce fait échappe à toute connaissance distinctive. Le monde accessible à cette connaissance s'étale donc entre deux pôles non manifestés comme tels : l'Essence formante et la *materia* indifférenciée, tout comme la gamme des couleurs du spectre s'épanouit par la réfraction de la lumière blanche — donc incolore comme telle — dans un médium également incolore.

La science moderne qui, en dépit de son pragmatisme, ne prétend pas moins à une explication complète et globale de l'univers sensible, tente de ramener toute la richesse qualitative de cet univers à une certaine structure de la matière, conçue comme un groupement variable de corpuscules, que ceux-ci

(9) Cf. René Guénon, *Le Règne de la Quantité*, chap. *Materia signata quantitate*.

(10) *De Unitate et Uno*.

soient définis comme des véritables corps ou comme de simples « points » d'énergie. C'est dire que tous les « faisceaux » de qualités sensibles, tout ce qui constitue pour nous le monde, à l'exception de l'espace et du temps, devraient se réduire, scientifiquement parlant, à une série de « modèles » atomiques définissables en fonction du nombre, de la masse, des trajectoires et des vitesses des corpuscules. Il est évident que cette réduction n'aboutit pas, car bien que ces « modèles » comportent encore certains éléments qualitatifs, — et ne serait-ce que leur imaginaire forme spatiale, — il ne s'agit pas moins d'une réduction de la qualité à la quantité ; or, la quantité ne comprendra jamais la qualité.

En revanche, l'élimination des aspects qualitatifs en faveur d'une définition mathématique de plus en plus serrée de la structure atomique doit nécessairement atteindre une limite à partir de laquelle la précision débouche dans l'indéterminé ; c'est bien ce qui arrive avec la science atomiste moderne, où la réflexion mathématique est de plus en plus remplacée par des statistiques et des calculs de probabilité et où les lois mêmes de la causalité semblent faire faillite. Si les « formes » des choses sont des lumières, comme le dit Boèce, la réduction du qualitatif au quantitatif peut être comparée à l'action d'un homme qui éteint toutes les lumières pour mieux pouvoir scruter la nature de l'obscurité.

La science moderne n'atteindra jamais la matière qui est à la base de ce monde. Mais il y a entre le monde qualitativement différencié et la matière indifférenciée comme une zone intermédiaire : le chaos. Les sinistres dangers de la scission atomique ne sont qu'un signal indiquant la frontière du chaos et de l'effondrement.



Si les cosmogonies anciennes paraissent enfantines lorsqu'on prend leur symbolisme à la lettre, — et c'est ne pas les comprendre, — les théories modernes sur l'origine du monde sont franchement absurdes ; elles le sont, non dans leurs formulations mathémati-

ques sans doute, mais par l'inconscience avec laquelle leurs auteurs se posent en témoins souverains du devenir cosmique, tout en admettant que l'esprit humain n'est lui-même qu'un produit de ce devenir. Quel rapport y a-t-il entre cette nébuleuse primordiale, ce tourbillon de matière dont on veut faire dériver et la terre et la vie et l'homme, et ce petit miroir mental qui se perd en conjectures, — car pour les scientistes l'intelligence n'est que cela, — sûr de retrouver en lui-même la logique des choses ? Comment l'effet peut-il juger de sa propre cause ? Et s'il existe des lois constantes de la nature — celles de la causalité, du nombre, de l'espace et du temps — et quelque chose qui, en nous-mêmes, a le droit de dire : ceci est vrai et ceci est faux, où est le garant de la vérité, dans l'objet ou dans le sujet ? La nature de notre esprit est-elle un peu d'écume sur les vagues de l'océan cosmique, ou y a-t-il un son fond un témoin intemporel de la réalité ?

Certains protagonistes des théories dont il s'agit diront peut-être qu'ils ne s'occupent que du domaine physique et objectif sans vouloir préjuger du domaine subjectif ; ils peuvent peut-être se référer à Descartes, qui a défini l'esprit et la matière comme deux réalités coordonnées par la Providence mais séparées en fait. En tout état de cause, cette division de la réalité en compartiments étanches a préparé les esprits à faire abstraction de tout ce qui n'est pas de l'ordre physique, comme si l'homme n'était pas lui-même la preuve de la complexité du réel.



L'homme de l'antiquité, qui se représentait la terre comme un flot entouré par l'océan primordial et recouvert de la coupole céleste, ou l'homme du moyen âge, qui voyait les cieux comme des sphères concentriques s'échelonnant à partir du milieu terrestre jusqu'à la sphère illimitée de l'Esprit divin, se trompaient sans doute sur la vraie disposition et les proportions de l'univers sensible ; en revanche, ils étaient bien conscients du fait — infiniment plus important — que ce monde corporel n'est pas

toute la réalité, qu'il est comme entouré et pénétré par une réalité à la fois plus grande et plus subtile, laquelle est à son tour contenue dans l'Esprit ; et ils savaient, indirectement ou directement, que toute l'étendue du monde disparaît en face de l'Infini.

L'homme moderne sait que la terre n'est qu'une boule suspendue dans un abîme sans fond et emportée dans un mouvement vertigineux et complexe, mouvement régi par d'autres corps célestes, incomparablement plus grands que cette terre et situés à des distances immenses ; il sait que la terre sur laquelle il vit n'est qu'un grain par rapport au soleil, qui lui-même n'est qu'un grain parmi des myriades d'autres astres incandescents, et que tout se meut ; une irrégularité dans cet ensemble de mouvements sidéraux, l'interférence d'un astre étranger au système planétaire, une déviation de la trajectoire du soleil ou quelque autre accident cosmique suffirait pour faire vaciller la terre dans sa rotation, troubler le cours des saisons, altérer l'atmosphère et détruire l'humanité. L'homme moderne sait également que le moindre atome contient des forces qui, si elles étaient déchaînées, pourraient entraîner la terre dans une conflagration presque instantanée ; tout cela, l'« infiniment petit » comme l'« infiniment grand », se présente, au point de vue de la science moderne, comme un mécanisme d'une inimaginable complexité et dont le fonctionnement n'est dû qu'à des forces aveugles.

Pourtant, l'homme de notre temps vit et agit comme si le déroulement normal et habituel des rythmes de la nature lui était garanti. Pratiquement, il ne pense ni aux abîmes du monde stellaire, ni aux terribles puissances latentes dans chaque brin de matière ; il voit le ciel au-dessus de lui comme chaque enfant le voit, avec son soleil et ses étoiles, mais le souvenir des théories astronomiques l'empêche d'y reconnaître des signes divins ; le ciel n'est plus pour lui l'expression naturelle de l'Esprit qui englobe et illumine le monde ; le savoir scientifique s'est substitué à cette vision « naïve » et profonde, non pas comme une nouvelle conscience d'un ordre cosmique plus vaste, un ordre dont l'homme fait partie, mais comme un dépaysement, un désarroi irrémédiable devant des abîmes qui n'ont plus de commune mesure avec lui.

Car rien ne lui rappelle qu'en définitive tout cet univers est contenu en lui, non dans son être individuel, certes, mais dans l'esprit qui est en lui et qui est en même temps plus que lui, et plus que tout l'univers phénoménal.

(*A suivre*)

Titus BURCKHARDT

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE
ET LE MONOSYLLABE "OM"

(*suite*)

2. Complémentarisme de formes traditionnelles

Il y a donc, à la base de tout ce qui précède, implication de ce qu'on pourrait appeler un rapport de polarité traditionnelle entre l'Hindouisme et l'Islam (1). Ce rapport, la tradition islamique le désigne, tout d'abord, sous le symbole de la « parenté » et plus précisément de la « filiation » qui relie les fondateurs de deux courants éthnico-traditionnels correspondants. Aussi curieux que cela paraisse, il s'agit respectivement d'Abraham (en arabe *Ibrâhîm*) auquel on rattache le « Brahmanisme », ce qui est manifesté extérieurement par la similitude phonétique des noms, et de son fils Ismaël (en arabe *Ismâîl*), « le père des Arabes », ou plutôt il s'agit des entités spirituelles et des agrégats intellectuels représentés par ces deux patriarches (2).

A cet égard, voici tout d'abord, comment un grand

(1) Cet aspect des choses se retrouve dans les correspondances planétaires des deux formes traditionnelles : l'Hindouisme est régi par Saturne qui se situe au dernier ciel planétaire, et l'Islam par la Lune, qui en occupe le premier.

(2) Le Coran, 16, 120, déclare d'ailleurs expressément qu'« en vérité *Ibrâhîm* était une «communauté» (*ummah*) adorant Allah d'une façon pure et n'appartenant pas à l'ordre des polythéistes ». — Cette façon de désigner une « entité collective » par le nom d'un personnage plus ou moins historique a été déjà relevée, pour d'autres cas traditionnels, par René Guénon, dans *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* III*ème* Partie, ch. I et IX. — La même idée que celle du verset coranique cité se trouve, au fond, dans Genèse XII, 2, où Jéhovah dit à Abram : « *Je ferai de toi une grande nation, Je te bénirai et Je rendrai grand ton nom* ».

maître de l'ésotérisme islamique, Abdu-l-Karîm al-Jîlî (m. 832/1428), identifie la tradition hindoue, dans son essence métaphysique et non-idolâtre, à l'héritage abrahamique :

« Les Brahmanes (*al-Barâhima*) adorent Allah d'une façon absolue, non pas d'après quelque prophète ou envoyé divin. Ou plutôt, ils professent qu'il n'y a rien qui ne soit créature d'Allah : ainsi ils reconnaissent l'unicité d'Allah dans l'existence, mais ils refusent d'une façon absolue d'admettre les prophètes et les envoyés (comme devant apporter quelque chose qui ne se trouve pas déjà dans l'homme). Leur culte de la Vérité est une espèce d'adoration comparable à celle des « envoyés divins » (*rusul*) avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission (*qabla-l-irsâl*) (c'est-à-dire selon une conception de totale universalité et autonomie de l'être).

« Les Brahmanes prétendent être les enfants d'Abraham ; ils disent aussi qu'ils détiennent de lui un livre rédigé pour eux de sa propre part ; ils ne disent pas qu'Abraham l'ait apporté de la part de son Seigneur. Ce livre contient les vérités fondamentales (*al-Haqâiq*) et comporte 5 parties : 4 dont la lecture est accessible à chacun et une 5e, qui n'est accessible qu'à de rares cas parmi eux, en raison de sa profondeur. Or c'est une chose connue chez eux que celui qui lit cette 5e partie de leur écriture, nécessairement arrive à l'Islam et entre dans la religion de Mohammad. Cette catégorie d'hommes se trouve surtout dans les pays du Hind (1). Mais il y en a d'autres qui empruntent les apparences de ces derniers et prétendent être eux-aussi des Brahmanes, alors qu'ils ne le sont pas en réalité ; ce sont ceux qu'on connait comme adorateurs des idoles » (*al-Insânu-l-Kâmil*, ch. 63).

Nous n'avons pas besoin d'insister spécialement pour qu'on comprenne certaines particularités de présentation des choses dans ce texte d'un auteur

(1) A l'époque d'Abdu-l-Karîm Al-Jîlî (14ème et 15ème siècles) l'Islam occupait les parties nord-occidentales de l'Inde appelées *Sind* ; l'expression du texte *bilâdu-l-Hind*, « les pays du *Hind* », désigne alors les parties, sudiques et orientales, non soumises à la domination islamique.

musulman. En outre, il est évident que c'est l'identification d'Abraham avec Brahmâ qui peut rendre compte pourquoi, dans la relation d'Abdu-l-Karîm Al-Jîlî, il est précisé qu'Abraham aurait laissé aux Brahmanes un livre « rédigé pour eux de sa propre part » et « non pas de la part de son Seigneur » ; en termes hindous, Brahmâ en formulant le Vêda le fait également en son propre nom : « Le Vêda est Brahma ; il est sorti de lui comme son souffle » dit une formule (*Prânatoshinî*, 19) ; et c'est parce qu'il n'a pas d'auteur humain et qu'il est « entendu » seulement, qu'il est appelé *Shruti* (« Ce qui est entendu ») (1). Cette connexion intime, dans le cas d'Abraham, entre aspect divin et aspect humain, est signifiée en arabe par le qualificatif du patriarche comme *Khalîlu-llâh* = ce qu'on traduit d'ordinaire par « l'Ami intime d'Allah » : la racine *khalla* qui intervient ici, exprime l'idée d' « interpénétration », et la *khullah* représente le degré final de l'Amour (2).

(1) Cf. Arthur Avalon, *op. cit.* p. 220. — Cela n'empêche pas que les hymnes védiques soient traditionnellement attribués à différents Sages, nommément désignés, qui n'ont fait en somme que les « entendre » et les « rapporter » : les notions techniques d'« agrégat intellectuel » et d'« entité collective » qui peuvent être évoquées, là encore, ne s'opposent pas à une telle pluralité organique, du moment que les textes en cause sont censés provenir d'une inspiration originellement unitaire et cohérente.

Saint-Yves d'Alveydre établit, de son côté, également un rapport entre « BRaHMâ et aBRaHaM », et ajoute : « Abraham est comme Brahmâ, le Patriarche des Limbes et du Nirvana... Les Brahmes disent : s'éteindre en Brahmâ, comme les Hébreux disent : s'endormir dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire retourner dans les Limbes ». (*L'Archéomètre*, p. 199). Voir aussi *La Gnose*, mai 1911, p. 147.

(2) Ibn Arabî (*Fuçûçu-l-Hikam*, Chaton de Sagesse abrahamique) dit en ce sens : « L'Ami-intime (*al-khalîl*) tire son nom du fait que, d'une part, il « pénètre », d'autre part, il « renferme » tout ce par quoi est qualifiée l'Essence divine. Dans le 1*er* sens, on a le vers du poète :

« *Tu m'as pénétré* (takhallalta) *comme mon propre esprit*
« *Et c'est par cela que l'« ami-intime » fut appelé* khalîl.

Et c'est de cette même façon que la couleur pénètre l'objet coloré, de sorte que l'« accident » coïncide avec la « substance ». Dans le 2*ème* sens, c'est Dieu qui pénètre l'existence de la forme d'Abraham ». (On peut suivre le développement de cette idée dans le texte traduit par T. Burckhardt : *La Sagesse des Prophètes*, pp. 68-69). Le rapport des deux « natures » dans ce

L'identification ou la correspondance entre le patriarche monothéiste et le formulateur de la doctrine védique est une donnée assez répandue dans l'Orient islamique. Le curieux *Amratkund*, qui n'est connu maintenant que par ses traductions arabe (*Hawdu-l-Hayât* = le Bassin de Vie) et persane (*Bahru-l-Hayât* = l'Océan de Vie), l'atteste aussi, sous une autre forme, quand il rapporte l'histoire du yogî brahmane Bhûjar qui devait entrer finalement en Islam (1). Après avoir obtenu des réponses édifiantes, notamment concernant Allah, adoré en Islam en tant qu'« invisible » (*bi-l-ghayb*, cf. Coran 2, 3) et au sujet de l'Esprit (*ar-Rûh* = *Âtmâ*) comme étant « de l'ordre divin » (*min amri Rabbî*, cf. Coran, *17*, 85), il déclara : C'est ce que nous avons constaté nous-mêmes dans le Recueil (*Muçhaf*) de Brâhman (transcrit *Brâhîmân*) qui (le mot ayant ainsi en arabe la forme du duel) sont Abraham et Moïse (association qui doit s'appuyer sur Coran *87*, 19 : « Les Feuillets premiers, les Feuillets d'Abraham et de Moïse ») (2).

Quant au livre attribué, selon Al-Jîlî, à Abraham, ses 4 parties accessibles à tous semblent correspondre aux 4 Vêdas proprement dits, alors que la 5e, en raison de son caractère strictement réservé, évoquerait, non pas ce qu'on appelle « le cinquième Vêda » (auquel on fait correspondre d'ordinaire les textes tantriques ou encore l'Art-Théatral), mais le *Vêdânta*, « la fin du Vêda », autrement dit sa partie purement métaphysique qui, effectivement, n'est que l'affaire d'une élite, même s'il n'a pas la « position » ésotérique que suggère le texte cité.

De toute façon, du texte d'Al-Jîlî, on retiendra, en

processus d'interpénétration est celui des deux triangles dans le « sceau de Salomon » ou encore celui des champs des deux couleurs dans le symbole du *yin-yang*.

Ajoutons que le Prophète Mohammad qui, typologiquement, est ***Habîbullâh*** = « le Bien-Aimé d'Allah », a, selon les données traditionnelles, atteint lui-même finalement le degré de la ***Khullah***.

(1) Cf. *La Version arabe de l'Amratkund*, publiée par Yusuf Husaïn dans *Journal Asiatique*, oct.-déc. 1928.

(2) A remarquer aussi que le terme *çuhuf* = « feuillets » est de la même racine que *muçhaf* = « recueil », employé dans le texte.

premier lieu, l'idée d'une source « abrahamique » pour l'Hindouisme, ce qui serait à prendre plutôt dans un sens analogique, car nous nous trouvons devant un document de forme strictement sémitique. Nous entendons par là que ce qui constitue le propre de cette « source » n'est pas défini en soi comme sémitique, mais qu'une pensée sémitique, de forme mohammadienne surtout, se doit de l'inscrire, pour des raisons symboliques sous le type d'Abraham. C'est pourquoi d'ailleurs, on pourrait dire que, si on regardait les mêmes choses du côté hindou, la relation entre les deux formes traditionnelles en question pourrait s'interpréter tout naturellement en un sens inverse de celui-là (1). Mais c'est une source commune qui serait plutôt à envisager ici. Quoi qu'il en soit, la rencontre d'Abraham avec Melchissédec, duquel le patriarche reçoit la bénédiction et auquel il paie la dîme qui fut expliquée par René Guénon (*Le Roi du Monde*, ch. VI) comme « le point de jonction de la tradition hébraïque avec la grande tradition primordiale », indique nettement la subordination de l'Abrahamisme sémitique (qui doit être du reste considéré dans son ensemble et non pas restreint à la tradition hébraïque) à une autorité spirituelle de caractère primordial dont le patriarche éponyme reçoit en vérité l'investiture (2).

Nous n'excluons toutefois nullement l'idée d'une relation directe entre ce que représente l'Abraham sémitique et le Brahmanisme. Certes cette thèse peut paraître aussi complexe que difficile à prouver ; cependant elle n'a rien d'impossible, car on admet communément que la plus ancienne des civilisations connues dans le nord-ouest de l'Inde a une origine sumérienne ; or Sumer c'est la basse Mésopotamie,

(1) C'est de cette façon qu'on voit, par exemple, les Hindous considérer soit le Boudha, soit le Christ même, comme constituant le *9ème avatâra* de leur Vishnou.

(2) On peut remarquer à l'occasion que dans les paroles de bénédiction de Melchissédec même on retrouve le rapport d'« interpénétration » que nous avions souligné précédemment pour le cas d'Abraham : « Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre ! Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains ! (*Genèse* XIV, 19).

le pays originaire d'Abraham (1). Mais, en nous tenant à un point de vue strictement traditionnel et initiatique, il nous suffira ici de dire ceci : dans le Coran qui contient « les synthèses de toutes les doctrines traditionnelles »(c'est là un des sens plus précis des *Jawâmi'u-l-Kalim*, privilège du Sceau de la Prophétie, que nous avons mentionnés précédemment), la doctrine qui peut correspondre à l'Hindouisme védantique est de toute façon celle inscrite sous le nom du patriarche Abraham : en effet, si l'Hindouisme, par son ancienneté et sa relative continuité formelle, de même que par le caractère libre de sa métaphysique et par son ouverture d'universalité, représente, ainsi que le disait René Guénon, « l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale »(2), c'est bien la conception abrahamique de la tradition qui lui correspond parmi toutes les règles de sagesse énoncées dans le Coran, et attestées comme actualisables dans le cycle historico-traditionnel mohammadien. Nous renvoyons ainsi, sans pouvoir nous y arrêter plus spécialement à la notion de la *Hanîfiyyah*, la Religion pure, non-associationiste et admettant tout mode d'adoration non-idolâtre, qui est rattachée traditionnellement à Abraham (3). Il suffira. ici, de savoir que, selon la parole du Prophète, « la plus excellente des religions est la *Hanîfiyyah samhah*, la Religion pure et libérale », « avec laquelle », dit-il encore, « fut lui-même envoyé », et que, d'autre part, Allah dit dans le Livre : « Qui saurait être d'une

(1) On peut remarquer aussi que le couple Abraham-Sara présente une certaine similitude, qui, à l'origine n'est peut-être pas seulement phonétique, avec le couple divin hindou Brahmâ-Saraswatî ; la *Shakti* de *Brahmâ* préside à la Sagesse et lui-même en tant que Sage suprême révèle les Védas.

(2) Il est utile de savoir aussi que, dans la hiérarchie planétaire des prophètes, selon l'ésotérisme islamique, c'est *Seyyidnâ Ibrâhîm* qui est le pôle (*qutb*) du Ciel de Saturne auquel nous avons dit précédemment que l'Hindouisme est rapporté. Abdu-l-Karîm al-Jîlî raconte aussi que, lorsque dans son voyage céleste, il parvint au septième ciel planétaire il trouva ce prophète récitant le verset coranique suivant : « Louange à Dieu qui m'a donné à l'âge de la vieillesse Ismaël et Isaac ! En vérité mon Seigneur entend la supplication ! » (Cor. 14, 41).

(3) Sous le rapport lexical la *Hanîfiyyah* est un substantif de dérivation adjectivale, et désigne la règle de vie des *Hunafâ* (sing. *hanîf*), les Sages purs et unitaires, consacrés à une adoration absolue et illimitée de la Vérité métaphysique.

meilleure religion que celui qui soumet sa face à Allah, en agissant selon l'excellence, et qui suit la Règle d'Abraham (*millata Ibrâhîma*) en mode pur (*hanîfen*)? Car Allah avait pris Abraham comme ami-intime (*khalîl*) » (Cor. 4, 124). Précisons, toutefois, que, selon l'interprétation métaphysique et initiatique, « soumettre sa face à Allah » signifie « rendre son être conforme, ou adéquat, à l'Etre Absolu ». Le Coran insiste encore dans le même sens : « Qui chercherait autre chose que la Règle d'Abraham si ce n'est celui qui a perdu son sens, car Nous avons élu Abraham dans l'ici-bas, et dans l'au-delà, il est d'entre les êtres de bien ? » (Cor. 2, 130) (1).

Ensuite, du texte d'Abdu-l-Karîm al-Jîlî il y a à retenir l'affirmation que l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord direct avec la vérité propre de l'Islam « mohammadien » (2). Or ce dernier, selon les termes coraniques exprès, repose d'une façon spéciale sur la tradition caractéristique d'Abraham ; Allah le dit au Prophète : « Nous t'avons inspiré (*awhaynâ ilay-ka*) de suivre la règle de vie (*millah*) d'Abraham qui était *hanîf* et n'était pas d'entre les associateurs » (Cor. 16, 123). Le Prophète est engagé à attester lui-même, explicitement, le fait : « Dis : En vérité, mon Seigneur m'a guidé dans un chemin droit, selon une religion ferme, dans la règle d'Abraham qui était *hanîf* et n'était pas d'entre les associateurs » (Cor. 6, 162).

Enfin Allah déclare : « En vérité Abraham n'était ni Juif (*Yahûdî*) ni Chrétien (*naçrânî*), mais il était *Hanîf muslim*, et n'était pas d'entre les associateurs. En vérité, ceux qui, avant tout autre, peuvent se réclamer du patronage d'Abraham sont ceux qui l'ont

(1) Un des rôles particuliers d'Abraham dans les Limbes est la tutelle des enfants morts en bas âge, restés donc dans leur nature originelle (*al-Fitrah*).

(2) Nous rappelons que l'Islam est le nom de la religion véritable d'une façon générale, mais, au sens propre, il implique plus spécialement « soumission obéissante » (c'est la traduction exacte du terme *islâm*) à une législation sacrée, et que, comme tel, il s'applique à toute tradition fondée sur un ordre divin; sa forme mohammadienne n'est que sa définition la plus récente, et expressément finale, dans le cycle traditionnel de notre monde.

suivi et ce Prophète (Mohammad), ainsi que ceux qui ont la foi. Et Allah est le patron des croyants » (Cor. 3, 67-68). Par différence d'avec les autres figures spirituelles du passé traditionnel, Abraham est le seul sage proposé expressément comme modèle par excellence en Islam : « Vous avez un excellent modèle en Abraham et ceux qui étaient avec lui, etc..., Vous avez en ceux-ci un excellent modèle, en tant qu'espérant en Allah et au Jour Dernier, etc. » (Cor. 60, 4-6) (1).

Quant au deuxième terme de la « parenté » traditionnelle dont nous parlons, Ismaël, qui fut lui-même un « envoyé divin » (*rasûl*) et, donc, selon la vérité initiatique, une forme théophanique, nous voudrions en souligner ici un rôle caractéristique, qui a un certain rapport avec l'objet initial de notre étude. Ce patriarche est à l'origine de la langue arabe, langue en laquelle devait être révélé le Coran et formulé l'enseignement mohammadien. Selon des hadiths, « Ismaël a reçu par inspiration (*ilhâm*) cette langue arabe » ; aussi « le premier dont la langue a articulé l'arabe clair (*al-arabiyyatu-l-mubînah*), fut Ismaël alors qu'il était un enfant de 14 ans ». Ces données montrent que l'arabe est dès le début une langue révélée, d'origine proprement céleste, non pas une langue naturelle plus ou moins adaptée ensuite pour un usage traditionnel, quel que soit d'ailleurs, le rapport sur le plan humain entre l'arabe de la révélation coranique et l'arabe parlé par les tribus contemporaines du Prophète.

Du reste, un autre hadith dit que le prophète Mohammad lui-même a reçu la connaissance de cette langue de l'Ange Gabriel, descendu spécialement pour

(1) Ajoutons que la relation entre Abraham et Mohammad est évoquée et actualisée constamment dans des formules, comme celle récitée notamment dans la dernière position des prières quotidiennes : « Allahumma accorde Ta grâce unifiante (*çalli*) à notre seigneur Mohammad et à la Famille de notre seigneur Mohammad, comme Tu l'as accordée à notre seigneur Abraham et à la Famille de notre seigneur Abraham, etc ». — De plus, dans les rites, à date fixe, du pèlerinage annuel (*hajj*) et dans ceux de la visite ordinaire (*umrah*), admise pendant toute l'année, le souvenir d'Abraham est particulièrement vivant et agissant, car il est impliqué par certains lieux et rites afférents.

la lui enseigner : « En vérité, la langue d'Ismaël avait perdu sa netteté ; alors Gabriel est venu avec cette langue et me l'a fait apprendre ». Il est important de remarquer qu'il s'agit ainsi d'un enseignement concernant uniquement le moyen de l'expression prophétique, et qui doit être compris comme différent et distinct de la révélation du Coran ; celle-ci ne devait venir que consécutivement à l'établissement des bases verbales (1). Enfin, dans la mesure où entre les époques respectives d'Ismaël et de Mohammad, séparées par quelques millénaires (2), il y aurait à envisager toutefois une réadaptation de cette langue à des conditions cycliques changées, on doit remarquer aussi que cette réadaptation serait ainsi elle-même une œuvre céleste et non pas humaine (3).

Le type prophétique d'Ismaël, « le père des Arabes », présente un rapport particulier avec la Vérité en tant que « Verbe parlé », caractéristique qui, à la fin du cycle prophétique sera aussi celle de la révélation mohammadienne. Le nom d'Ismaël, qui énonce l'idée d'« audition divine », lui-même prépare et inaugure tout un ensemble thématique de l'« invocation » et de la « parole ».

Pour commencer, l'ange de Jéhovah dit à Hagar

(1) Nous rappelons, toutefois, que le début connu des relations avec l'Ange Gabriel comporta la révélation de ces premiers versets de la sourate du Sang coagulé (*Cor.* **96** 1-5) : « Récite au nom de ton Seigneur qui a créé ! Qui a créé l'homme d'une goutte de sang coagulé. Récite alors que ton Seigneur est le plus généreux. Lui qui a enseigné par le Calame. Il a enseigné à l'homme ce que celui-ci ne savait pas ». — Nous ne pouvons pas nous attarder davantage sur ce point, mais on pourrait trouver dans ces premières paroles mêmes et dans ce que l'on rapporte des conditions de leur révélation, quelques références implicites à une formation de l'organe verbal, préalablement à la révélation proprement dite.

(2) Il s'agit là vraisemblablement d'une distance bien plus grande que celle de la chronologie littérale et exotérique des textes bibliques.

(3) Sans doute, il y a lieu de concevoir une disposition providentielle des choses naturelles elles-mêmes, dans cet ordre du langage, car le prophète révélateur du Coran l'a attesté formellement : « Je suis le plus arabe des Arabes; je suis né dans la tribu des Quraych et j'ai été élevé au milieu des Bânû Sa'd ben Bakr. Comment pourrais-je alors, commettre des fautes de langage ? ».

qui fuyait la sévérité de Saray : « Voici que tu es enceinte et tu enfanteras un garçon, et tu lui donneras *le nom d'Ismaël, parceque Jéhovah a entendu ton affliction* » (Gen. XVI, 11). Plus tard, alors que Ismaël avait treize ans, Jéhova, tout en annonçant à Abraham la naissance prochaine d'Isaac, dit aussi : « Quant à Ismaël, *je t'ai entendu ;* Je l'ai béni et Je le rendrai fécond et le multiplierai beaucoup, beaucoup ! Il engendrera douze Princes et Je ferai de lui une grande nation » (id. XVII, 20). Enfin, lorsque, après la naissance d'Isaac, Hagar fut expulsée avec son fils dans le désert, « *Elohim entendit la voix de l'enfant,* et l'ange d'Elohim, du haut du ciel, appela Hagar, en lui disant : Qu'as-tu Hagar ? Ne crains point, car *Elohim a entendu la voix de l'enfant,* dans le lieu où il se trouve ! » (id. XXI, 17). C'est à ce dernier moment que doit se placer la révélation céleste de « l'arabe clair » faite à Ismaël, lequel avait alors effectivement les 14 ans indiqués par le hadith précité, et l'événement correspondra avec une deuxième acception du nom d'Ismaël en arabe : « l'acte par lequel Dieu fait entendre », acception qui est corrélative de la première, et qui peut faire comprendre le rapport de causalité entre l'« invocation » et la « réponse » (1). On remarquera aussi que le sens d'« entendre » que nous avons souligné jusqu'ici, ne se rapporte pas uniquement à l'attribut divin de l'« ouïr », mais aussi et surtout, à celui d'« exaucer », donc de « répondre », ce qui peut être compris soit au sens général de « satisfaire » (2), soit au sens, plus spécialement oraculaire, de « répondre élocutivement ». Quant à ce

(1) *Ismâ'îl* s'analyse morphologiquement en *ismâ'* (nom d'action de la 4e forme des verbes) = « acte de faire entendre », et *El*, forme bilittère du nom divin ; or, on peut traduire soit par « l'acte de faire entendre Dieu », ce qui correspond au sens de l'hébreu *yishma'-él* = « Dieu entend », soit par « l'acte de Dieu de faire entendre ».

(2) Selon les données de la connaissance initiatique, la réponse positive immédiate n'a lieu que lorsque l'invocation est faite par un moyen d'efficacité inexorable, à savoir par le nom secret, appelé aussi le « Nom Suprême », dont l'effet opératif est automatique, ou par l'« *état de moment* » ou la « force de conviction » (*aç-çidq*) de l'invocateur. (Cf. la mention que fait à ce propos le *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* d'Ibn Arabî, traduit par nous dans *E.T.* de 1961).

dernier sens, qui est celui qui convient le mieux en la circonstance nous ferons encore une remarque.

La référence au « lieu où se trouvait l'enfant » fait comprendre que la « réponse » divine eut un support sensible et extérieur, un endroit qui devait garder ensuite la trace de l'événement. Un tel lieu, qui est un point d'influx céleste, pouvait devenir aussi un centre sacré, le centre de la nouvelle forme traditionnelle qui devait procéder d'Ismaël (1). Cette perspective des choses est ouverte par les paroles divines déjà citées, adressées à Abraham : « Ismaël... engendrera douze Princes et Je ferai de lui une grande nation » (cf. id. XXV, 12-16), ce qui annonçait donc un centre spirituel avec sa communauté traditionnelle (2).

Cependant, l'institution proprement dite du centre de cette tradition nouvelle se fera réellement plus tard, et sous la direction d'Abraham. Le père et le fils se trouvent réunis d'une façon très caractéristique dans la construction de la Kaaba, symbole islamique du Centre du Monde. Cette institution était, du reste, plutôt la restauration adaptée du temple originel qu'Adam avait fondé après sa sortie du Paradis terrestre. Un long passage de la sourate de la Génisse (Cor. 2, 124 sqq.) parle de leur œuvre ; nous en citons la partie rapportant l'invocation finale : « Lorsqu'Abraham élevait les fondations de la Maison,

(1) Les événements qui, selon les données islamiques se passent à la Mekke, sont situés par la Bible à « Bersabée », ce que l'on fait correspondre à une localité homonyme du désert du Négeb au sud de la Palestine. Mais on peut remarquer que, symboliquement tout au moins, il s'agit de quelque chose d'analogue : Bersabée c'est *Beer shebu* = « Puits des Sept », (ce qui dans la Génèse est rattaché à un septuple serment, accompagné d'une offrande de sept agnelles, prêté à l'endroit par Abraham au moment de la consécration du lieu) ; or, à la Mekke, les choses ont comme théâtre l'endroit où surgissait le puits de Zemzem sous les coups de talon d'Ismaël, alors que sa mère, désespérée, avait couru sept fois entre les collines Çafâ et Marwah. (Les faits sont commémorés rituellement dans le Pélerinage et la Visite par la septuple course entre les dites collines et par l'absorption de l'eau de Zemzem, laquelle, selon le hadith, « est efficace pour tout ce que l'on a en vue en la buvant »).

(2) Au sujet de ce symbolisme, cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. IV, partie finale.

ainsi qu'Ismaël, (il dit, ou ils dirent) : « Notre Seigneur, accepte ceci de notre part ! En vérité, Tu es Celui qui entend et l'Omniscient ! Notre Seigneur, rends-nous soumis à Toi (*muslimayni la-Ka*), et de notre descendance fais une communauté soumise à Toi (*ummaten muslimaten la-Ka*) ! Aussi montre-nous nos rites sacrificiels, et reviens à nous ! En vérité, Tu es Celui qui revient toujours, le Très-Miséricordieux ! Notre Seigneur, suscite aussi parmi eux un envoyé d'entre eux-mêmes qui récite sur eux Tes Signes, qui leur enseigne le Livre et la Sagesse, et qui les purifie ! En vérité, Tu es le Fort et le Sage. » L'accomplissement, sur le plan historique, de ce vœu est attesté un peu plus loin dans la même sourate : « C'est ainsi que nous envoyâmes parmi vous un envoyé d'entre vous-mêmes qui récite sur vous Nos Signes, et qui vous purifie, et qui vous enseigne le Livre et la Sagesse, et qui vous enseigne ce que vous ne saviez pas » (v. 151).

Du coup on voit comment Mohammad, car c'est de lui qu'il est ainsi question, constitue lui-même un point de confluence des deux courants éthnico-traditionnels complémentaires qui correspondent, en termes mohammadiens, aux deux grandes traditions de l'Hindouisme et de l'Islam. Le Sceau de la Prophétie, lequel en tant qu'Arabe descend d'Ismaël, et en tant que sage universel procède d'Abraham, réunit ainsi dans sa formule personnelle les deux héritages respectifs : celui de la langue sacrée qui devient l'organe du Coran éternel, et celui de la doctrine immuable, le *Tawhîd* universel et absolu.

Toutefois, ces deux héritages il ne les reçoit pas par de simples transmissions terrestres et humaines, mais par des interventions directement célestes, qui réactualisent et réforment en même temps les supports et les données traditionnelles préexistantes : le message mohammadien est proprement divin, et les références à Abraham et Ismaël sont d'un ordre strictement typologique et technique. On pourrait même dire en d'autres termes que les deux figures prophétiques reflétent les fonctions corrélatives de l'Intellect et du Verbe qui sont les deux aspects d'un seul Logos avec lequel s'identifie d'ailleurs finalement Mohammed lui-même.

(*à suivre.*) **Michel VÂLSAN.**

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1964